

Monika Walter
(Berlin)

POSTMODERNES VERSTEHEN DES ANDEREN BEI
BERNARDINO DE SAHAGÚN?
ZU EINEM BESONDEREN KAPITEL IN DER
DISKURSGESCHICHTE VON INTERKULTURALITÄT

Ich gebe zu, der Titel meines Beitrags klingt mehr als irreführend. Bernardino de Sahagún, der tiefgläubige Franziskanermönch im Amerika des 16. Jahrhunderts, ein Postmoderner? Das Paradox ist indessen wohl gewählt, denn das provozierende Etikett, das sich in den lateinamerikanischen Kulturdebatten in unzähligen Deutungen als *postmoderne avant la lettre* wiederfindet, bekräftigt nur scheinbar ein Bewertungsverfahren, das ich gerade zutiefst in Frage stellen möchte. Denn hinter der inflationären Verwendung des Adjektivs »postmodern« durch die Theoretiker verbirgt sich meines Erachtens ein merkwürdig unachtsamer Umgang mit der Geschichtlichkeit ihrer eigenen Gegenstände, den ich an dieser Stelle ansprechen möchte.¹ Unachtsamkeit beschreibt beispielsweise den Tatbestand, dass es bei einigen Interpreten der Kolonialliteratur des 16. Jahrhunderts weniger um pures Desinteresse gegenüber der Geschichte selbst geht, als eher um eine diffuse Grenze zwischen historisch-empirischen Untersuchungen und Projektionen von Kritiken und Wünschen des ausgehenden 20. Jahrhunderts, mit denen ein vorgeblicher Zustand der Vergangenheit rekonstruiert wird.

Aufschlussreich scheint mir eine Situation, in der bislang innerhalb der Interkulturalitätsdebatte die Methoden einer historischen Hermeneutik wenig Beachtung gefunden haben. Weitgehend ungehört geblieben ist beispielsweise die Forderung nach der notwendigen Rekonstruktion der »Alterität einer uns fremd gewordenen ästhetischen Erfahrung«, von der Hans Robert Jauss in *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* gesprochen hat. Geschichte im Sinne einer solchen historischen Alterität wird von Jauss als Kontinuitätsbruch gefasst, der auch eine andere hermeneuti-

1 Cf. zu der kontrovers geführten Debatte zur Postmoderne in Lateinamerika Hermann Herlinghaus / Monika Walter (1994); John Beverley / José Oviedo (Hrsg.) (1993); Roberto Fernández Retamar (1996); Santiago Castro Gómez / Eduardo Mendieta (Hrsg.) (1998).

sche Reflexion erfordert als die Gegenwartssituation.² Hans Blumenberg hat in ähnlicher Weise gefordert,

Aussagen und Dogmen, Spekulationen und Postulate als Antworten auf Fragen zu bezeichnen, deren Projektionen in den Hintergrund des Dokumentierten eben unser Verstehen ausmachen.³

Es geht also um etwas grundsätzlich anderes als um eine transhistorische Vergleichbarkeit der sprachlichen Bilder und der Ähnlichkeit der Worte, in die sich postmodernes Verstehen von Vergangenheit allzu häufig zu verflüchtigen scheint. Gemeint ist auch ein Anliegen, das Dieter Janik als »geistige Rekonstruktion der Vergangenheit« am Beispiel der spanischen Eroberungstexte beschrieben hat.⁴

Symptomatisch für solche aktuellen Widersprüche historischen Verstehens ist für mich vor allem ein Autor, der sich in besonderer Weise um die heutige Popularität der Amerika-Chronisten verdient gemacht hat: Tzvetan Todorov. Gleich zu Beginn seines so viel zitierten Buches *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre* hat der Franzose nachdrücklich auf einen bestimmten Vorrang in seinen Forschungsinteressen hingewiesen:

J'ai choisi de raconter une histoire. Plus proche du mythe que de l'argumentation, elle s'en distingue cependant sur deux plans: d'abord parce que c'est une histoire vraie (ce que le mythe *pouvait* mais ne *devait* pas être), ensuite parce que mon intérêt principal est moins celui d'un historien que d'un moraliste; c'est le présent qui m'importe plus que le passé.⁵

In dem Ausspielen des Moralisten gegen den Historiker zeigt sich ein Verfahren, das sich auch in anderen Kulturtheorien wiederfindet. In ihnen wird die Konstruktion eines Zwischen-Raums von Inter- oder Transkulturalität genutzt, um der Erfahrung eines ortlosen postmodernen oder postkolonialen Subjekts in Gestalt des beobachtenden Ethnographen oder Anthropologen in seiner ständigen Suche nach Ich-Synthese oder nach Nähe gegenüber dem Anderen oder nach einer hybriden Durchgangs- oder Spiegelinstanz theoretischen Ausdruck zu geben.⁶ Wird nicht der grundsätzliche Kontinuitätsbruch zwischen vergangenem und gegenwärtigen Texten the-

2 Hans Robert Jauss (1984: 692-693).

3 Hans Blumenberg (1966: 444).

4 Dieter Janik / Wolf Lustig (1989: 11).

5 Tzvetan Todorov (1982: 12).

6 Martin Fuchs (1997: 324); cf. ebenso Bernhard Waldenfels (1999: 38 und 123).

matisiert, so kann die Schreiberfahrung der frühen Amerika-Chronisten zum Paradigma heutiger Identitätsprobleme des Intellektuellen werden. Am Beispiel des gescheiterten Eroberers und kulturellen Grenzgängers Álvaro Núñez Cabeza de Vaca schlussfolgert Todorov deshalb:

Son expérience symbolise et annonce celle de l'exilé moderne, lequel à son tour personnifie une tendance propre à notre société: cet être qui a perdu sa patrie sans en acquérir une autre, qui vit dans la double extériorité.⁷

Es ist die außerordentliche Popularität von Todorovs Buch, die auf ein tieferliegendes Dilemma der gesamten heutigen Kulturdebatte verweist. Tieferliegend deshalb, weil zahlreiche aktuelle Kulturtheorien in ihrer gespaltenen Haltung gegenüber Geschichte durchaus einem zumeist verschwiegene Grundgestus von Modernedenken folgen. In seiner Konstruktion von Modernität hat es, wie gerade die Postmoderne-Debatte zeigt, wichtige Bausteine für die kritische Selbsteinsicht in die eigene Genese, in die Geschichte gewonnener und verlorener Möglichkeiten bis heute nur halb aufgearbeitet oder noch immer wirkungsvoll verdrängt. In den nach wie vor seltenen Publikationen zu Fragen einer historischen Hermeneutik im Umkreis der Renaissancephilosophie wird dagegen überzeugend hervorgehoben, dass solche Forschungen »im Zeichen der Auseinandersetzung um Struktur und Verfaßtheit moderner und/oder postmoderner Vernunft Bausteine für eine kritische Selbsteinsicht neuzeitlichen Philosophierens in seine eigene Genese, eigenen Möglichkeiten und Verluste«⁸ zu liefern vermögen.

Ganz anders argumentiert Todorov. Für ihn liegt gerade in der vormodern anmutenden Personalunion von Missionar und Texthermeneutiker eine ungewöhnliche Modernität begründet:

[...] Duran et Sahagun, symboles ambigus, car esprits médiévaux; c'est peut-être même cette extériorité à la culture de leur temps qui est responsable de leur modernité.⁹

Sahagúns Modernität wird von Todorov als Musterbeispiel eines interkulturellen Dialogs hervorgehoben,

7 Tzvetan Todorov (1982: 310).

8 Alexander Thumfart (1996: 15).

9 Tzvetan Todorov (1982: 311).

un dialogue où personne n'a le dernier mot, où aucune des voix ne réduit l'autre au statut d'un simple mot, où aucune des voix ne réduit l'autre au statut d'un simple objet, et où l'on tire avantage de son extériorité à l'autre [...].¹⁰

Anders ausgedrückt: Das Paradigma seiner interkulturellen Utopie oder der Charakter von *histoire exemplaire* einiger der frühen spanischen Amerika-Chroniken zielt auf ein »vivre la différence dans l'égalité«¹¹.

Da Todorov nicht als Historiker vorgeht und keine historische Hermeneutik, sondern eine transhistorische Typologie des Anderen anstrebt, fällt es ihm um so leichter, seine Wunschprojektion des eigenen Intellektuellenstatus als ein im doppelten Sinne Außenstehender – im Fremden wie im Eigenen – einfach auf Sahagún zurückzuprojizieren. Auch der Franziskanermönch wird zu einem außerhalb seiner Zeit stehenden Denker. Die Konstruktion einer Modernität »außerhalb der Kultur seiner Zeit« wird ja interessanterweise auch deshalb notwendig, weil Todorov Sahagúns heute so erstaunlich wirkende Verstehensfähigkeit der aztekischen Kultur nur schwerlich einer für ihn epochenbestimmenden registrierenden und systematisierenden Vernunft des modernen Rationalismus zuordnen kann.

Ganz zu schweigen von der Sahagúnschen Lesefähigkeit der aztekischen Bildersprache, die sich in der Dreifachversion seiner *Historia general de las cosas de la Nueva España* widerspiegelt und deren »pinturas« Todorov wenig interessieren: »[...] en laissant donc de côté les dessins«¹², wie er an einer Stelle mehr nebenbei erklärt. Ganz offenkundig passen diese Schriftformen nicht so recht in seine These von der unangefochtenen Überlegenheit der alphabetischen Schriftkultur im Bereich der frühneuzeitlichen Kommunikation. Todorovs im Grunde ziemlich homogene Sicht auf die tatsächlichen Kommunikationspraktiken im 16. Jahrhundert, in der jene an einer diskursiv-alphabetischen Linearität geschulten Formen des rationalen Denkens einseitig privilegiert werden, musste ihm das historische Phänomen Sahagúnscher Dialogfähigkeit unweigerlich verdunkeln.

Ich plädiere dagegen für das Vorgehen einer historischen Hermeneutik, die, so meine Hypothese, durchaus zu einem anderen, wenn nicht gar entgegengesetzten Ergebnis kommen könnte: Sahagúns Modernität würde danach gerade in der ungewöhnlichen Komplexität bestehen, mit der er all je-

¹⁰ Ibid.

¹¹ Tzvetan Todorov (1982: 310).

¹² Tzvetan Todorov (1982: 285).

ne im epistemologischen Raum der Renaissance koexistierenden Wahrnehmungs-, Denk- und Registriermodelle miteinander zu kombinieren verstand. Vergessen wir in diesem Kontext nicht die Aussagen von José Antonio Maravall in *Antiguos y Modernos*, dass der beste Teil der spanischen Renaissance nach Amerika gegangen ist, was bedeutet, dass auch die exilierten Geistlichen nicht allein als Theologen, sondern auch als Intellektuelle der Renaissance betrachtet werden müssen.¹³

Mehr noch: Ich behaupte, Sahagún steht für uns als wichtiger Zeuge dafür, in welchem Maße die Renaissance ein Experimentierfeld von Wahrnehmungs- und Kommunikationsfähigkeit war, die Amerika zu einem höchst dramatischen Bewährungsort parallel existierender und miteinander konkurrierender Denk- und Aufzeichnungsmuster von Alterität, vom anderen Wissen, vom Nichtsagbaren werden ließ. Die Andersartigkeit und Vielfältigkeit vergangener Kommunikationsformen zu rekonstruieren, bedeutet demzufolge gerade nicht, die Aufmerksamkeit allein auf den Prozess der ›Ablösung‹ von Modellen und Kommunikationspraktiken zu richten, sondern vielmehr auf eine historisch spezifische Form der ›Koexistenz‹ von Denkkonzepten und Kommunikationspraktiken, deren gleichzeitige und sehr wechselhafte Gültigkeit bei vielen Autoren von der Renaissance bis in das 20. Jahrhundert nachgewiesen werden kann.

Wenn heute unter dem Eindruck der Postmoderne-Debatte neue Denkformen der »Koexistenz und Pluralität« (Wolfgang Iser) und ein neues »Ambivalenzdenken« (Zygmunt Baumann) gefordert werden, dann ist vielleicht auch die Zeit gekommen, eine stets als archaischer Modernevorlauf, als mystische Esoterik oder gar als Irrationalismus abgewertete Denktradition jetzt als geheim und subversiv wirkende Unter- und Gegenströme moderner Vernunftgeschichte neu zu lesen. Anders gesagt, es geht um eine andere Lesart eines Kapitels in der Geschichte der Magie und einer dieser Geschichte eng verbundenen philosophischen Strömung: des Neuplatonismus. Eng verbunden mit dieser Neubewertung ist auch, eine andere Lesart für das Nebeneinander diskursiver und ideographischer Schriftsysteme zu finden, eine Koexistenz und Konkurrenz, die einen wichtigen Schlüssel für die erstaunliche Lesefähigkeit der indianischen Bildersprache durch einzelne Europäer liefern könnten. Eine solche Herausarbeitung parallel wirksamer und nicht einfach nur abgelöster oder abgewerteter Wahrnehmungs-

13 José Antonio Maravall (1966: 453-454).

und Verstehensformen hat möglicherweise auch den Effekt, die bislang noch zu homogen gefasste Sicht auf das Europäische wie auf das so lange umstrittene Phänomen des Eurozentrismus historisch zu differenzieren. Ganz allgemein geht es um die innere Dramatik einer Epoche, in der es durchaus, was historische Modernekonstruktionen bis heute eher beiseite lassen, nicht eine einzige, sondern mehrere Tendenzen hin zu einem neuen Vernunftdenken gegeben hat.¹⁴

Kommen wir mit einem solchen breiteren Denkansatz, jenseits von unhistorischen Originalitätsvorstellungen, möglicherweise dem Geheimnis der Denkkonzepte des Franziskaners in der Begegnung mit der fremden Kultur der Azteken eher auf die Spur?

Sahagún wird in der Forschung einhellig als »primer antropólogo en Nueva España«¹⁵ bezeichnet, und begründet wird solche Würdigung zu meist mit seiner erstaunlich präzisen Rekonstruktionsmethode der aztekischen Kultur, mit ethnographischen Techniken wie dem leider verloren gegangenen überaus detaillierten Fragekatalog, der sogenannten »minuta«, der so sehr den Vorlagen moderner Feldarbeit gleicht. Bis hin zu dem Ermittlungsverfahren der »red barredera«:

[...] es esta obra como una red barredera para sacar a luz todos los vocablos desta lengua con sus propias y metafóricas significaciones y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas buenas y malas.¹⁶

Selten aber wurde gefragt, wie diese ethnographischen Techniken des vorbereiteten Interviews, der Informationsermittlung, der Datenerhebung und Auswertung historisch zu orten sind. Die »minuta« ist durchaus nicht Sahagúns originelle Erfindung. Sie ist bereits bei anderen Franziskanermönchen aus dem 13. Jahrhundert verbürgt. So bekam John de Plano Caprini den Auftrag, über die Mongolen zu berichten und gleichzeitig freundschaftliche Beziehungen mit ihnen zu knüpfen, ein Bemühen, das er in seiner *Historia Mongolorum* dokumentierte.¹⁷

Nun steht Sahagún in besonders Aufsehen erregender Weise für die ebenso rätselhaft wie spektakulär anmutende Gleichzeitigkeit von zwei sich eigentlich ausschließenden Haltungen: Er repräsentiert die vernichtungswü-

14 Bernhard Waldenfels (1997).

15 Florencio V. Castro / J. Luis Rodríguez Molinero (1986: 147).

16 Bernardino de Sahagún (1988: Bd. 1, 33).

17 Ellen T. Baird (1993: 17).

tige Verachtung gegenüber den präkolumbinischen Kulturdokumenten, die Todorov so dramatisch treffend als »paradoxe de la compréhension-qui-tue«¹⁸ bezeichnete. Und er steht zugleich für einen neuartigen Respekt gegenüber

el quilate desta gente mexicana, que están tenidos por bárbaros [...] como según verdad en las cosas de política echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticos [...].¹⁹

Viel zitiert ist auch die folgende Textstelle:

Pues es certísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedientes del tronco de Adán como nosotros. Son nuestros próximos, a quien somos obligados a amar como a nosotros mismos.²⁰

Ein solches Prinzip egalitärer Nächstenliebe entsprach durchaus den Moralregeln der *Observantia strictissima*, die als franziskanische Reformbewegung eng mit dem spanischen Erasmismus verbunden war. Auch Sahagún suchte Erasmus' Utopie eines erneuerten Christentums unter die »indios« zu tragen.²¹ Dieser humanistisch-theologische und moralische Hintergrund eines anderen Verstehens des Indios ist weitaus mehr kommentiert worden, als andere Wahrnehmungsmodelle, die es Sahagún ermöglichten, in ungewöhnliche Tiefendimensionen des Verstehens der indianischen Kultur zu gelangen. Es ist schon seltsam genug, dass die Frage nach den historischen Voraussetzungen für die Verstehenskompetenz so selten gestellt worden ist. Noch vielsagender ist, dass dieser Umstand in aufschlussreicher Korrespondenz mit einer anderen, bislang wenig gestellten Frage steht, die mitten in die Genese neuzeitlichen Denkens zielt und auf die Frances Yates aufmerksam gemacht hat. Sie weist am Beispiel der hermetisch-magischen Denktraditionen der Renaissance auf die Tatsache hin, dass der tiefgreifende Wandel der Denkmodelle dieser Epoche undenkbar ist ohne einen neuen Willen, sich dem Unbekannten zuzuwenden, mit allen seinen Wundern und mysteriösem Wirken, »the new direction of the will towards the world, its marvels, and mysterious working [...] a new determination to understand those working and to operate with them [...]«²².

18 Tzvetan Todorov (1982: 163).

19 Bernardino de Sahagún (1988: Bd. I [Prólogo], 33).

20 Bernardino de Sahagún (1988: Bd. I [Prólogo], 35).

21 Ellen T. Baird (1993: 72).

22 Frances Yates (1964: 448).

So hat bislang viel zu wenig Beachtung gefunden, in welchem entscheidenden Maße die diskursive Schriftgelehrtheit der Scholastik mit Hilfe eines nicht-diskursiven, bildlich-anschaulichen und hieroglyphischen Denkens aufgebrochen worden ist. Es erscheint zunächst überaus seltsam, ja geradezu provozierend, Bernardino de Sahagún – wie alle seine Ordensbrüder ein unerbittlicher Kritiker der »cosas idolátricas« – in irgendeiner Weise in eine solche Magie-Tradition stellen zu wollen. Aber um den spezifischen epistemologischen Raum der Renaissance und den Beitrag magisch-hermetischer Traditionen des Neuplatonismus zu einer Hermeneutik des Anderen richtig zu erfassen, müssen wir jeden Alltagsbegriff von Magie und Mystik überwinden, in dem beides allein auf esoterisch-irrationale oder religiöse Komponenten reduziert wird.

In einer anderen Lesart der Magie könnte dagegen die mystische Denkdimension ganz anders gedeutet werden: als eine auf Benennung und Erkenntnis des Unbekannten gerichtete Philosophie der Praxis. Was auch bedeuten würde, den letzten Zweck jeder Auseinandersetzung mit den mystischen Traditionen im Erwerb wichtiger Fähigkeiten für die Bewältigung der offenen, ständig neu zu lösenden Aufgaben des täglichen Lebens zu erkennen.²³ Interessanterweise hat dieses heute weitgehend zurückgedrängte Bewusstsein von einem rationalen und einem irrationalen Gebrauch magisch-mystischer Traditionen eine lange Tradition und ist gerade in der Renaissance auf umfassende Weise systematisiert worden. Besonders berühmt geworden ist das Doppelverständnis von Magie als schwarzer dämonischer und von weißer Magie, die eigentlich praktischer Naturphilosophie gleichzusetzen ist, in Pico della Mirandas *De dignitate hominis*:

Ich habe ferner magische Theoreme [*magica theoremata*] zur Diskussion gestellt, wobei ich deutlich gemacht habe, daß es zweierlei Magie gibt: Die eine beruht ganz und gar auf dem Werk und dem Einfluß böser Geister [*daemonum*], [...] ein – beim lebendigen Gott – fluchwürdiges, widernatürliches Treiben. Die andere ist, recht verstanden [*cum bene exploratur*] [die] Vollendung und [der] Gipfel der Wissenschaft [*sapientiam*].²⁴

Pico della Mirandola ist wohl neben Cusanus und Marsilio Ficino derjenige Renaissancedenker, der sich am deutlichsten in eine neuplatonische und vor allem kabbalistische Denktradition gestellt und vor allem Ramon Llull

23 Reinhard Krüger (1995: 284).

24 Giovanni Pico della Mirandola (1968: I, 70-71).

gründlich gelesen hat. Für Sahagúns Lesefähigkeit der indianischen Bilderkodizes ist von besonderer Tragweite, dass solche Verstehenskompetenz des Anderen innerhalb des Franziskanerordens durch keinen anderen so geprägt worden ist wie durch den Katalanen.

Llull hat einen Text geschrieben, der geradezu als Paradigma interkulturellen Verstehens gelten kann: das *Libre del gentil e dels tres savis*. Dieser Text ist als ein Wechselgespräch zwischen einem gebildeten Heiden, einem Juden, einem Christen und einem Moslem konstruiert. Es zeigt ein spezifisches Verstehen des Anderen, das bereits viele moralische Fragen des Respekts gegenüber dem Anderen vorwegzunehmen scheint, wie sie Todorov in seiner Formulierung vom »vivre la différence dans l'égalité« zusammengefasst hat. Grundprinzip dieses im Grunde interkulturellen Wechselgesprächs ist für Llull, dass sich die Überlegenheit eines Glaubens und eines christlich motivierten Wissens nur durchsetzen kann, wenn die Partner zunächst auf der gleichen Kompetenzebene des Verstehens stehen:

Le regard chrétien de Lulle tend plutôt à exprimer l'idée que la différence entre les trois religions est uniquement un problème de compréhension.²⁵

Ein solches Verstehen impliziert eine bestimmte Haltung gegenüber dem Anderen:

Lulle donne forme, au XIII^e siècle, à un incroyable effort pour se mettre réellement dans la peau de l'Autre, dans la peau de l'infidèle. Dès lors, la question que pose ce jeu lullien est de savoir ce que c'est que fabriquer, en le refaisant, en le recréant, le discours d'autrui.²⁶

Der Ausgangspunkt für Lulls Hermeneutik des Anderen ist also ein Konzept von Differenz, in dem Differenz »n'est pas un problème de *nature* mais de *savoir*«²⁷ und das die Überlegenheit eines Denk- und Glaubenssystems auf den gegenseitigen Respekt einer Pluralität der Diskurse aufbaut. Die grundsätzliche Überlegenheit des christlichen Standortes wird hier nicht aus militanter Selbstsicherheit, sondern aus einer tieferen methodischen Durchdringung der Diskursvielfalt hergeleitet. Sie lässt im Grunde wenig Raum für eine kulturelle Alterität, die allein als eine dämonisierte oder eine idealisierte Essenz aufgefasst wird. Wiederum ist festzuhalten,

25 Carlos Heusch (1991: 40).

26 Carlos Heusch (1991: 37).

27 Carlos Heusch (1991: 40).

dass ein solches Konzept vor allem durch einen Neuzugang zum epistemologischen Modell der Korrespondenzen oder einer universalen Sympathie des Neuplatonismus möglich geworden ist. Ramon Llulls Hauptwerk, die *Ars Magna* oder *Ars compendiosa inveniendi veritatem* sucht mit der Erfassung und Handhabung von Grundformen der menschlichen Erkenntnis, in denen zugleich Inhalte von Gotteserkenntnis aufscheinen, die wirkungsvollste und gewaltfreieste Überzeugungsarbeit unter den Andersgläubigen zu leisten. Als *Ars* der Existenzdeutung trägt das Werk unverkennbar die mystischen Insignien des Neuplatonismus, ebenso aber schöpft sie auch aus den magisch-mathematischen Kombinationspraktiken der Kabbala.²⁸

In der *Ars Magna* wird deutlich, in welcher Weise Llulls Alteritätsbegriff die Beziehung zwischen Alterität und erworbenem Wissen zugrunde liegt. Für ihn wird eine Sache immer nur in der Andersheit gewusst, und das bedeutet: Andersheit ist hier die gedankliche Relationierung und Verweisung auf andere Sachen, wie Denken selbst ein Herstellen von Begriffsrelationen ist. Auf neue Weise betont Llull sowohl die »Relationalität von Realität« als auch ein Konzept von »Wirklichkeit als Tätigkeit«²⁹, eine Auffassung, mit der auch die Gesamtheit menschlicher Lebensäußerungen neue Berücksichtigung findet. Denken als Herstellen von Begriffsrelationen macht auch den Text zu einer Art von unendlich variablem, niemals endgültigem und damit immer fragmentarisch bleibendem Begriffsnetz. Damit verdeutlicht Llulls Denken einen wichtigen und sehr modern anmutenden Sachverhalt: »Daß die Dinge nicht an sich da sind und bedeuten, sondern nur als für den realen Menschen bedeutende gedacht und zeichenhaft-symbolisch eingefafßt«³⁰ werden können. Llulls Verstehen des Anderen ist also auch Ausdruck einer spezifischen Textthermeneutik, ebenso wie seine *Ars* ein bestimmtes Textkonzept hervorbringt, in dem sich die Kombinatorik der Begrifflichkeit – eine magisch-kabbalistische *ars combinatoria* – als unendliche Kombinatorik der Elemente von Textproduktion erweist. In dieser kombinationsgeschichtlichen Praxis der unaufhörlichen Transformation vorhandenen Materials wird jedes Zeichen wie auch jedes Modell von Wirklichkeit zu einer fragmentarischen Simulation wahrgenommener Wirklichkeit. Beides verweist auf etwas, das nicht kommuniziert wird und

28 Cf. Umberto Eco (1993).

29 Kurt Flasch (1988: 390, 383).

30 Reinhard Krüger (1995: 156).

in Zeichenform nicht transportierbar ist, doch zugleich wie eine unaufhörliche Aufforderung wirkt, das Undenkbare zu sagen und das Unsagbare zu denken. Hier zeichnet sich ein Anliegen ab, an das Renaissancephilosophen wie Cusanus, Pico della Mirandola, Ficino und Bruno anknüpfen werden.

Dass sich menschliches Begriffsdenken und Sprechen immer als defizitär gegenüber Gott erkennt, ist ein zutiefst neuplatonischer Gedanke. Anders als in René Descartes' Denkmodell geht es den Neuplatonikern der Renaissance um ein Denken und Schreiben, das eben nicht alles nach dem eigenen, selbst hervorgebrachten, und von der empirisch erfahrbaren Welt abgetrennten Begriffssystem misst, sondern die eigenen Traditionen und ihre Modelle zu Interpretationsressourcen für die »Praxis des tatsächlichen Lebensvollzugs«³¹ erhebt. Diese besondere Texthermeneutik, die jeden Anspruch auf endgültige, »wahre« Erkenntnis der Welt in Frage stellt, hat den neuplatonischen Renaissancedenkern die Hieroglyphensprache so anziehend gemacht. Bei der Hieroglyphe ist zwischen einer einsehbaren und einer nicht einsehbaren Seite des Wissens zu unterscheiden, was immer auch eine mystische Dimension einschließt: das über die erkennbare Modellhaftigkeit des Wissens Hinausgehende, nicht Verständliche oder geheimnisvoll Gesagte. In diesem Punkte treffen sich nun neuplatonische Texthermeneutik und Hieroglyphik, denn die Hieroglyphe erfüllt in idealer Weise alle Voraussetzungen, um gleichsam zum Symbol eines neuen hermeneutischen Denkens und zum Modell des Interpretierens überhaupt werden zu können.

In einem Kommentar zur fünften der *Enneaden* von Plotin, die sich mit der Eigenart der Bilderschrift der ägyptischen Weisen beschäftigen, gibt Marsilio Ficino seine eigene Definition der Hieroglyphen. Die Möglichkeit einer alphabetischen Schrift ist seiner Meinung nach für das Aufschreiben der göttlichen Mysterien ungeeignet. Deshalb habe das Wissen – das Gottes und der ägyptischen Priester – die einfache und sichere Gestalt der Dinge selbst, die Form der Hieroglyphe angenommen. Die Hieroglyphe erscheint damit plötzlich nicht mehr in erster Linie als das Zeichen des Geheimnisvollen, sondern als ein Modus der klaren und einsichtigen Weltrepräsentation.³²

31 Alexander Thumfart (1996: 104); cf. auch Michel de Certeau (1982 und 1986).

32 Reinhard Krüger (1995: 294-296).

Diese neuplatonischen Überlegungen zur Hieroglyphe haben eine unmittelbare Bedeutung für das Verstehen der rätselhaften Bilderschriften in der gerade entdeckten Neuen Welt. Es war der Italiener Petrus Martyr de Anghiera, der als Schüler des Pomponius Leto, dem Begründer der *Academia Romana*, solche Ideen unmittelbar an den Hof der *Reyes Católicos* vermittelte, an dem er als Chronist tätig war. Martyr ist für die Frage nach der Konkurrenz parallel wirksamer Wahrnehmungs- und Registerformen der Andersheit von ganz besonderer Bedeutung und als Hermeneutiker kultureller Andersheit längst noch nicht voll erschlossen worden. Er hat als erster die sogenannten »cemíes« gedeutet, die magischen Bildzeichen der karibischen Taíno-Indianer. Sie waren in jener *Relación acerca de las antigüedades de los indios* des Ramón Pané enthalten, die Kolumbus in Auftrag gegeben und die er zu seinen ersten Gesprächen mit Martyr nach der Entdeckung Amerikas mitgenommen hatte. Martyr war auch der erste, der die von Montezuma an Hernán Cortés übergebenen Bilderschriften eingehend studierte und in seinen *De orbe novo decades octo* von 1530 in einen Vergleich mit den ägyptischen Hieroglyphen gesetzt hat. Vergessen wir nicht, dass Martyr, der ja niemals seinen Fuß auf amerikanische Erde gesetzt hat, aber den folgenreichen Begriff des *Mundus Novus* für den neu entdeckten Kontinent prägte, sehr wohl nach Ägypten gereist war:

Gageons que mieux que quiconque en Espagne Pierre Martyr pouvait distinguer les zêmes des Îles des idoles des pharaons. Ne s'était-il pas rendu en Égypte en 1501 à l'occasion d'une ambassade, n'avait-il pas laissé une description des antiquités de ce pays dans sa *Legatio Babylonica*?³³

Das Studium der indianischen Bildzeichen wird jedoch von Martyr nicht allein mit den ägyptischen Idolen verglichen, sondern ebenso mit magischen Teufelsfetischen, mittelalterlichen Simulakren und populären italienischen Spektrenmalereien seiner Zeit. Die Hieroglyphe wird also in ein vielfältiges Netz von ideographischen Ausdrucksmöglichkeiten gesetzt, die dem in der Epoche außerordentlich differenzierten und vielschichtigen Verstehen ideographischer Zeichen und Piktogramme entsprechen. Bislang existiert noch kein Vergleich zwischen Martyrs Bildanalyse und der Bildpraxis in Sahagúns Texten der *Historia* und den *Primeros Memoriales*. Feststehen kann für uns nun, dass Sahagúns außerordentlich sensibler Um-

33 Serge Gruzinski (1990: 39).

gang mit den aztekischen Bildzeichen durchaus in einer synthetisch-ideographischen Zeichenpraxis im Europa des 16. Jahrhunderts selbst situiert werden kann, aber auch innerhalb des Franziskanerordens und der seit Ramon Llulls Werk tradierten Hermeneutik von kultureller Andersheit. Hervor tritt nun jedoch die besondere Verstehenstiefe, mit der Fray Sahagún die aztekische Bildsprache zu erfassen suchte, indem er keiner der damaligen Umgangsformen mit den indianischen Hieroglyphen folgte, sie also weder als heidnische Teufelsidole verdammt, noch sie allein zu graphischen Hilfsmitteln der Bekehrungskommunikation degradierte.

Petrus Martyr dagegen hat zunächst in den von Pané aufgezeichneten Bilderzeichen durchaus mit den ägyptischen Zeichen vergleichbare Idole sehen wollen, jedoch mit der Analyse der mexikanischen Bildsprache das Wahrnehmungs- und Wertungsregister, zumindest offiziell, gewechselt. Er sprach immer mehr von der diabolischen Obsession der Götzenanbeterei der »idolatría« und erwähnte immer seltener die Bilder als Modus einer umfassenden Weltrepräsentation, entsprechend dem anderen, geheimen Hieroglyphen-Konzept neuplatonischen Ursprungs.³⁴ Sahagúns *Historia* tritt nun deutlich als der vielleicht dramatischste Bewährungsort konkurrierender Wahrnehmungsregister von Andersheit in den Chroniktexten des 16. Jahrhunderts hervor.

Viele Forscher sprechen von der dualistischen, ja sogar ambivalenten Haltung Sahagúns, dem es auf der einen Seite um die erbarmungslose Stigmatisierung der »idolatría« ging, auf der anderen Seite jedoch auch um ein Bemühen, in die Tiefenschichten der heidnischen Magie und Zauberbräuche einzudringen.³⁵ Die Ambivalenz ordnet sich nun in ein historisches Umfeld ein, wenn wir das dramatische, von gegensätzlichen Machtinteressen und zwiespältigen Autoritätsbestrebungen geprägte Nebeneinander von völlig entgegengesetzten Magiekonzepten in der Renaissancepoche bedenken. Kein Zweifel kann darüber bestehen, dass Fray Sahagún über dieses Geflecht von offiziellem und subversivem Wissen als Franziskaner und als Zeitgenosse Kenntnis haben konnte, eine historische Konstellation, die für seine eigene Verstehensfähigkeit der Anderen unabdingbar gewesen ist. Kein Zweifel besteht ebenso über die Tatsache, dass dieses Doppelver-

34 Serge Gruzinski (1990: 32).

35 Cf. George Baudot (1977); Christian Duverger (1988); René Jara / Nicholas Spadaccini (1992); Monika Walter (1997).

ständnis von weißer und schwarzer Magie nicht allein über die kabbalistisch geprägte Hermeneutik eines Llull die Renaissancedenker beeinflusste, sondern dass solche Denktraditionen in die Scholastik selbst schon früh Eingang gefunden haben, beispielsweise bei Albertus Magnus, »der sich nicht scheute zuzugeben, daß er der weißen Naturmagie viel verdankt«³⁶.

Es ist im Text unübersehbar, dass es ihm um ein solches Doppelverständnis der »cosas idolátricas« geht, obwohl im Text niemals ausdrücklich davon die Rede ist, so dass seine versteckte Argumentation die ganze Leseaufmerksamkeit erfordert. Wenn er zum Beispiel gleich im »Prólogo« des ersten Buches der *Historia* von den »pecados de la idolatría y ritos idolátricos« spricht, fügt er hinzu: »Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay«³⁷. Ebenso wenn er einige Zeilen weiter schreibt: »Escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas y humanas y naturales desta Nueva España.«³⁸ In dem Nebeneinander der beiden höchst unterschiedlichen Attribute »divinas« und »idolátricas« zeigt sich fast unmerklich die Dramatik parallel existierender Wahrnehmungsmodi.

Kein Zweifel, auch die Metapher seiner *Historia* als »red barredera« ist nicht zufällig gewählt. Sie steht einerseits in der Sprachideologie eines Nebrija – Sahagún lehrt ja selbst Grammatik im Colegio de Santa Cruz und folgt in der grammatischen Erfassung des Nahuatl dem Beispiel des Calepino. Aber die Metapher des Netzes ist auch mitten in einer neuplatonisch geprägten Texthermeneutik zu finden, die von der Herstellung unendlicher Begriffs- und Zeichennetze ausgeht. Hier zeigt sich deutlich, dass es ihm nicht allein um die Ermittlung des Nahuatl geht, sondern auch und vor allem um die Erkundung jener Konnexionen zwischen den Dingen, die er wohl am gründlichsten in den »pinturas« zu finden glaubt. Es geht ihm um ein »saber esta lengua con todos sus secretos«³⁹. Dieses Eindringen in Tiefenschichten aztekischer Kultur jenseits der verdammungswürdigen schwarzen Magie gilt dem hieroglyphischen, mithin komplexen Geheimwissen um Weltrepräsentation und Weltbewältigung der Azteken. Wie für Llull ist auch für Sahagún die aztekische Alterität vorrangig eine Wissensfrage, die Überlegenheit des Christentums das Ergebnis der Akzeptanz von

36 Alexander Thumfart (1996: 440).

37 Bernardino de Sahagún (1988: Bd. 1 [Prólogo], 31).

38 Ibid.

39 Bernardino de Sahagún (1988: Bd. 1 [Al sincero lector], 36).

Diskursvielfalt und Respekt vor der Eigentümlichkeit der anderen Zivilisation.

Leider gibt es bisher noch keine große Monographie zu Sahagúns Texthermeneutik, was sich auch für andere im Umkreis neuplatonischer Texthermeneutik anzusiedelnde Autoren sagen lässt, wie für Llull, Cusanus, Pico della Mirandola. Und ebenso wenig gibt es systematische Analysen der Bildversion der *Primeros Memoriales* und noch viel weniger über die aufschlussreichen Wechselbeziehungen zwischen der spanischen, der Nahuatl- und der Bildversion der Texte, die jenseits des Verhältnisses von Text und Bild als Illustration angesiedelt sind und jene ikonotextuellen Beziehungen ernst nehmen, die jüngst Ottmar Ette als Desideratum der Textanalyse einforderte.⁴⁰

Möglicherweise war die historische Lesefähigkeit der spanischen Zensoren weitaus entwickelter als unsere eigene. Fest steht, dass Sahagún wie kaum einen anderen Chronisten die Schärfe des königlichen Verdikts traf. Sein *Compendio de los ritos idolátricos*, 1570 als Manuskript nach Spanien gesandt, lagert bis heute im Geheimarchiv des Vatikans. Auch die 1577 spektakulär vollzogene königliche Beschlagnahme des Manuskriptes der *Historia General* spricht für die offenkundig beunruhigende Radikalität des Denkansatzes. In der »Real Cédula« vom 22. April 1577 heißt es über die unverzügliche Beschlagnahme:

[...] que Fray Bernardino de Sahagún de la Orden de S. Francisco ha compuesta una Historia universal de las cosas mas señaladas desdicha Nueva España la cual es una computación muy copiosa de todos los ritos, ceremonias e idolatrías que los indios usaban en su infidelidad [...] y con deseo que su trabajo no sea de fruto, ha parecido que no conviene que este libro se imprima [...] de ninguna manera en esas partes, por algunas causas de consideración [...] los enviéis a buen recaudo en la primera ocasión a nuestro Consejo de las Indias, pero que en el se vean y estaréis advertido de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en lenguaje, porque así conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y nuestro.⁴¹

Die Schärfe des Verdikts ist exemplarisch. War hier in ungewöhnlicher Tiefe akkumuliertes Wissen durch strengste Geheimhaltung zu neutralisieren?

40 Ottmar Ette (1998: 268-270).

41 Florencio V. Castro / J. Luis Rodríguez Molinero (1986: 147).

[...] no cesamos de porfiar de querer investigar, por fas o por nefas, lo que ignoramos, así cerca de las cosas naturales como cerca de las cosas sobrenaturales. Y aunque para saber muchas cosas destas tenemos caminos muchos y muy ciertos, no nos contentamos con esto, sino que por caminos no lícitos y vedados procuramos de saber las cosas que nuestro Dios no es servido que sepamos, como son las cosas futuras y las cosas secretas.⁴²

Das gewaltsam durchgesetzte Druckverbot der Sahagúnschen Schriften, deren Drucklegung der Franziskaner mit dramatisch anmutender Eile betrieben hatte – »Recelo tengo muy grande que esto se ha de perder del todo«⁴³ – lässt sich nicht allein aus gegenreformatorischem Verfolgungseifer heidnischer *supersticiones* erklären. Die Beschlagnahmung fällt bereits in die Wirkungszeit der Jesuiten in Amerika. Auf andere Weise als Sahagún haben die Jesuiten das neuplatonische Denkerbe in Lateinamerika und mit ihm eine bestimmte Hermeneutik des Anderen weitergeführt, worauf heutzutage nicht nur Octavio Paz eindringlich hingewiesen hat.⁴⁴ Während die Jesuiten die Simulationspraktiken der Indios in einen neuartigen katholischen Synkretismus umfunktionierten, konnte Sahagún solchen Pragmatismus nicht ertragen. Ihm ging es bei seiner Veröffentlichung der Dreifachversion seiner *Historia* vorrangig um die Möglichkeit, diese Vielstimmigkeit auch einer indianischen Elite zugänglich zu machen. Unter den kritikwürdigen heidnischen Magie- und Zauberbräuchen suchte er die weiße Magie von Deutungsmodellen der Welt, die ein tiefergehendes gegenseitiges Verstehen – eben das Llullische Bekehrungskonzept – ermöglichen sollte.

Wie wohl kein zweiter Chronist Amerikas im 16. Jahrhundert repräsentiert Fray Bernardino de Sahagún die historischen Ursprünge einer Hermeneutik des Anderen, deren geheimnisvolles und noch längst nicht erkundetes Fortbestehen in Amerika niemand so eindrucksvoll unter Beweis gestellt hat wie Jorge Luis Borges, der mutmaßlich berühmteste Postmoderne *avant la lettre* unter den Lateinamerikanern. Er hat sich auch wie kein zweiter lateinamerikanischer Autor in der Tradition des rationalen Gebrauchs von Magie und Mystik ausgekannt. Er vermochte wie wenige andere Autoren der Moderne die postmodern apostrophierte Vorstellung von der Textproduktion als unendlicher Kombinatorik eines vorhandenen Materials in ihrer ganzen Geschichtlichkeit auszuschöpfen, von den magisch-

42 Bernardino de Sahagún (1988: Bd. 1, 285).

43 Bernardino de Sahagún (1988: Bd. 2, 636).

44 Octavio Paz (1985).

kabbalistischen Praktiken bis zu den kombinatorischen und montagehaften Verfahren alter und neuer populärer Dichtung wie avantgardistischer Poesie. Am programmatischsten führt er dies in seinem Essay *El arte narrativo y la magia* aus:

[...] la magia es la coronación o pesadilla de lo causal, no su contradicción. El milagro no es menos forastero en ese universo que en el de los astrónomos. [...] He distinguido dos procesos causales: el natural, que es el resultado incesante de incontables e infinitas operaciones; el mágico, donde profetizan los pormenores, lúcido y limitado.⁴⁵

Sahagún also doch ein »Postmoderner *avant la lettre*«? Einverstanden, wenn diese Einschätzung vor allem bedeutet, einen Text gegen den Strich bisheriger Wirkungsgeschichte zu lesen.

Bibliographie

Literarische Werke und andere Quellen

- Borges, Jorge Luis (1980): *Prosa Completa*, 2 Bde., Barcelona: Bruguera.
- Fernández Retamar, Roberto (1996): »Pensamientos de Nuestra América: autorreflexiones y propuestas«, *Casa de las Américas* 205, pp. 41-56.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1968): *De dignitate hominis*, lateinisch / deutsch, eingel. v. Eugenio Garin, übers. v. Hans H. Reich und Frank-Rutger Hausmann, Bad Homburg v.d.H. / Berlin / Zürich: Gehlen.
- Sahagún, Fray Bernardino de (1988): *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 2 Bde., hrsg. v. Alfredo López Austin und Josefina García Quintana, Madrid: Alianza.
- Sahagún, Fray Bernardino de (1981): *El México antiguo*, hrsg. v. José Luis Martínez, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Sahagún, Fray Bernardino de (1993): *Primeros Memoriales*, Teil 1: Faksimile, Norman / London: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Fray Bernardino de (1997): *Primeros Memoriales*, Teil 2: *Paleography of Nahuatl*, hrsg. v. Thelma D. Sullivan, Norman / London: University of Oklahoma Press.

Forschungsliteratur

- Baird, Ellen T. (1993): *The Drawings of Sahagún's »Primeros Memoriales«. Structure and Style*, Norman / London: University of Oklahoma Press.

45 Jorge Luis Borges (1980: 169-170).

- Baudot, Georges (1977): *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse: Privat. [Span. Übers.: Madrid: Espasa-Calpe, 1983]
- Beverley, John / Oviedo, José (Hrsg.) (1993): *The Postmodernism Debate in Latin America*, Durham / London: Duke University Press.
- Blumenberg, Hans (1966): *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Castro-Gómez, Santiago / Mendieta, Eduardo (Hrsg.) (1998): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Mexiko: Porrúa / San Francisco: University of San Francisco.
- Certeau, Michel de (1982): *La fable mystique (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris: Gallimard.
- Certeau, Michel de (1986): *Heterologies. Discourse on the Other*, Manchester: University Press of Manchester.
- Duverger, Christian (1987): *La conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*, Paris: Seuil.
- Eco, Umberto (1993): *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Rom / Bari: Laterza.
- Ette, Ottmar (1998): *Roland Barthes. Eine intellektuelle Biographie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Flasch, Kurt (1988): *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart: Reclam.
- Fuchs, Martin (1997): »Übersetzen und Übersetztwerden«, in: Bachmann-Medick, Doris (Hrsg.): *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, Berlin: Schmidt, pp. 308-328.
- Gruzinski, Serge (1990): *La guerre des images. De Christophe Colomb à »Blade Runner« (1492-2019)*, Paris: Fayard.
- Herlinghaus, Hermann / Walter, Monika (Hrsg.) (1994): *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Berlin: Langer.
- Heusch, Carlos (1991): »Le problème de l'altérité dans le Livre du gentil et des trois sages de Raymond Lulle: paganisme et infidélité«, in: Redondo, Augustin (Hrsg.): *Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain*, Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 33-43.
- Janik, Dieter / Lustig, Wolf (Hrsg.) (1989): *Die spanische Eroberung. Akteure, Autoren, Texte. Eine kommentierte Anthologie von Originalzeugnissen*, Frankfurt am Main: Vervuert.
- Jara, René / Spadaccini, Nicholas (Hrsg.) (1992): *Amerindian Images and the Legacy of Columbus*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jauss, Hans Robert (⁴1984 [1982]): *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krüger, Reinhard (1995): *Poeta scriptor. Untersuchungen über den Anteil der Schrift am poetischen Textbegriff in den romanischen Literaturen*, Habilitationsschrift Berlin, unveröffentlichtes Manuskript.
- Maravall, José Antonio (1966): *Antiguos y Modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Paz, Octavio (³1985 [1982]): *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Mexiko: Fondo de Cultura Económica.
- Thumfart, Alexander (1996): *Die Perspektive und die Zeichen. Hermetische Verschlüsselungen bei Giovanni Pico della Mirandola*, München: Fink.
- Todorov, Tzvetan (1982): *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris:

Seuil.

- Vicente Castro, Florencio / Rodríguez Molinero, J. Luis (1986): *Bernardino de Sahagún. Primer antropólogo en Nueva España (siglo XVI)*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Villoro, Luis (1989): *Sahagún or the Limits of the Discovery of the Other*, Maryland: University of Maryland.
- Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Walter, Monika (1997): »Indianischer Seelenadel und mestizische Sprachvernunft. Alterität im »frühmodernen Lateinamerika-Diskurs««, in: Weimann, Robert (Hrsg.): *Ränder der Moderne. Repräsentation und Alterität im (post)kolonialen Diskurs*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 44-117.
- Yates, Frances A. (1964): *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London / Chicago: Routledge and Kegan Paul.